

3. SEGUNDA PONENCIA

TRASCENDENCIA Y FINITUD

CARLO CAFFARRA

La formulación misma del tema que se me ha confiado parece ya indicar —al menos, confusamente— la presencia en el hombre de una «contraposición» entre su ser finito (su finitud) y su ser trascendente (su trascendencia), e individuar, al mismo tiempo, en esta «contraposición» uno de los caminos más claros para alcanzar al centro de la persona humana. Vamos a tratar ahora de exponer lo más claramente posible lo que se capta confusamente cuando se relacionan finitud y trascendencia en el interior de la persona humana.

1. Finitud y trascendencia definen la constitución ontológica del espíritu creado como tal. Finito en cuanto creado, el espíritu está dotado de trascendencia en cuanto espíritu.

Hemos puesto así el concepto de trascendencia, del que parte toda nuestra reflexión. A diferencia de cualquier otra realidad creada, el espíritu, en virtud de su principio intelectual, no es sólo él mismo, sino que puede llegar a ser —de modo intencional— cualquier cosa. En la medida, y porque es inteligente, el espíritu no está herméticamente cerrado en sí mismo, finito, es decir, encerrado insuperablemente dentro de los confines de su propia identidad subsistente. Está en disposición de «salir de sí», ya que está en disposición de llegar a ser intencionalmente cualquier cosa. El espíritu es por su naturaleza, al mismo tiempo *in-stático* y *es-tático*. Y el éxtasis espiritual está constituido originariamente por el acto intelectual, aunque, como veremos, no se reduce a eso.

Esta fundamentación de la trascendencia del espíritu en su acto intelectual exige que sea explicada, al menos en sus elementos esenciales, una exigencia que hoy es absolutamente ineludible y urgente. Si —como todos piensan—. «id... quo intelligimus, est id quo homo est

homo» (C.G. II, 73), la verdad del pensar funda la verdad sobre el hombre: define el concepto originario de trascendencia. J. Maritain ha hablado de «necesidades inteligibles que regulan el desarrollo histórico del pensamiento, en medio de todos los accidentes de la causalidad material» en (*Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Brescia, 1981², pag. 102). La metafísica del conocer ha determinado el concepto de trascendencia y, finalmente del hombre.

¿Por qué, el acto de la inteligencia es el acto estático originario del espíritu creado? Simplemente porque, en y mediante el acto de la inteligencia, el otro del sujeto inteligente se hace presente *como otro* al y en el sujeto que conoce, y así éste sale radicalmente de su soledad. La intencionalidad del conocer es el éxtasis originario del espíritu creado y su *trascendencia*: «Cognitio est existentis» escribe Santo Tomás (*De Div. Nominibus*, lect. 1, n. 625), en cuanto —para usar una fórmula frecuente en el Angélico «intellectus in actu est intellectum in actu» (cfr. *I Sent.* d.35, I, 1 ad 3; I, 14,2; 55,1 ad 2; 85,2, ad 1; 87,1 ad 3; C.G. I, 44,47,55; II, 50,55,59). Es esta identidad intencional lo que hace salir al sujeto de sí mismo, ya que la inteligencia humana se refiere originariamente no a sí misma, ni al yo que piensa, sino al *ser* del existente.

Por tanto, mediante el acto de la inteligencia, *el otro* está presente como otro *en* el sujeto que conoce. El acto con que el sujeto se trasciende es un acto *perfectivo* del sujeto mismo (inmanente, pero en sentido de la metafísica clásica): es el sujeto cognoscente el que se perfecciona *a sí mismo* en el momento en que, y por el hecho de que, con el acto de conocer hace presente *en sí mismo* intencionalmente al otro como otro.

En esta trascendencia cognoscitiva —inmanencia perfectiva (no constitutiva)— descubrimos una primera expresión de una ley fundamental del sujeto espiritual: ¿es *él mismo* tanto más plenamente cuanto más se trasciende hacia el otro? ¿Es *él mismo* en cuanto se supera? Dejemos, de momento, la pregunta sin responder, volveremos más tarde y con detenimiento. Por ahora, debemos examinar el otro polo de nuestra investigación, el de la finitud. Hasta ahora, sólo hemos hablado de la trascendencia.

2. Si el conocer es el acto estático originario del sujeto espiritual humano, ¿supera dicho sujeto en este acto, y vence su finitud? Parece que se debería responder afirmativamente, ya que «cognoscendo fit quodammodo omnia». Sin embargo, la cuestión requiere un examen más atento.

Cada vez estoy más convencido de que la verdad sobre el hombre

depende en gran parte del modo con que concebimos su corporeidad. ¿Es ésta una realidad distinta de la persona humana como tal, o entra en la constitución ontológica de la misma? ¿Es posible definir totalmente lo *humanum* sin hacer entrar en esta definición el cuerpo? En una palabra: ¿Es el hombre un espíritu «corpori regendo accommodata», como dice Agustín, o bien —como dice *Gaudium et spes* «corpore et anima unus»?.

A pesar de todas las teorías antropológicas contrarias, continúa —en su terquedad, como diría D. Hume— *un hecho* del que todos tenemos una experiencia continua. Santo Tomás lo describe así: «Ipse idem homo est qui percipit se et intellegere et sentire; sentire autem non est sine corpore». Es la misma e idéntica persona humana. Este hecho, indudable e indestructible, funda la afirmación del espíritu humano como «forma sustancial» única del cuerpo y, por tanto, de la *unidad* de la persona humana subsistente en su cuerpo. Esta tesis, que no vamos a exponer y demostrar aquí, sino que la damos como presupuesta, es rica en consecuencias para nuestra reflexión.

La constitución espiritual-corpórea de la persona humana determina su *modo propio de conocer* y, por tanto, su modo propio de trascenderse: el modo propio de su éxtasis originario. ¿Cuál es este «modo propio suyo»? Es un conocer *inseparablemente* sensible-intelectual. El acto de conocer no es la suma de *dos* actos: sentir-comprender. Sino que, en la esencial diversidad de los dos actos, son dos momentos de un proceso dotado de una intrínseca unidad. La unidad sustancial de la persona humana hace que también el cuerpo coopere en la operación propia del hombre, entender. Y esa cooperación consiste en la aportación de ese «sentido», del «esto» del que la inteligencia extrae la estructura esencial (el «quid»).

Entonces, ¿este vínculo entre sentir y entender cierra la trascendencia del hombre *dentro* del horizonte de este mundo? ¿La trascendencia del hombre es una trascendencia insuperablemente prisionera dentro de la historia? ¿Es *ésta* la «finitud» de la persona humana? Nos podemos dar cuenta de que este es el punto central de toda nuestra reflexión, del cual depende, en definitiva, la definición del hombre: ser trascendente *en* la inmanencia o ser trascendente *hacia* el Trascendente.

El contenido de la respuesta a esta pregunta se ha de individuar en el acto de conocimiento con el cual el sujeto humano se trasciende. La puesta en acto primaria, originaria, de la capacidad intelectual, es la aprehensión del *ser* del ente, del *ser* de lo que es: el impulso originario de todo el camino de la trascendencia del intelecto humano es

este acto de aprensión del *ser* del ente. La actuación de la inteligencia es debida y, por lo tanto, sigue al presentarse del ente en su acto de ser. Y en esta actuación originaria el intelecto aprehende el principio de no contradicción, primer principio del conocer fundado en la primera aprehensión del ser del ente. Ya que nuestra inteligencia aprehende solo directa e inmediatamente el ser del ente, y éste (el ente conocido) no tiene en sí mismo la condición de su posibilidad, es el mismo principio de no contradicción el que impulsa al hombre a realizar el acto *supremo* de la trascendencia del conocer: el acto con el que afirma la existencia del *Ipsum esse subsistens*, de Dios mismo. Acto supremo, ya que en y con este acto, el hombre va *más allá* del horizonte de *este* mundo, de *cualquier* realidad existente y posible, para *elevase* al mismo Principio creador de toda realidad existente y posible. Hay que poner atención en este punto verdaderamente capital. Este acto supremo de la trascendencia —o mejor, del trascenderse del hombre— no debe confundirse o identificarse con la apertura ilimitada del intelecto capaz de llegar a ser «quodammodo omnia»: una es la apertura hacia la infinita apertura de la experiencia del mundo, y otra la apertura hacia el infinito positivo que es Dios.

El acto con el que el hombre, sobre la base de la aprensión originaria del ente, llega a la afirmación del mismo Ser Subsistente, constituye el éxtasis del espíritu, ya que llega al *Excedens* por esencia: al Ser que trasciende todo ente real y posible.

Sin embargo, también este acto extático supremo lleva la marca de la finitud del que lo realiza. Esta afirmación, no es directa ni inmediata, sino que está fundada en una inferencia que surge de lo que siempre y solamente se conoce directa e inmediatamente: el ser del ente. ¿Puede el hombre salir de esta situación? En el espíritu finito del hombre está grabado el deseo natural —fundado en la naturaleza del espíritu como tal— de salir de él: el deseo de encontrar a Dios, no por inferencia, sino directa e inmediatamente. A este deseo, al que la capacidad natural de conocer no es capaz de dar respuesta, no sabemos si Dios quiere dársela; esa respuesta es posible, pero no es debida. Así esta «dialéctica» de finitud-trascendencia alcanza su solución definitiva en un acto de libertad absoluta del Absoluto: un acto que sólo puede ser objeto de invocación. Y la metafísica de la finitud-trascendencia del conocer humano sólo puede acabar con la oración del salmo: «muéstrame, oh Señor, *tu rostro*».

3. Pero la actividad de la persona no se reduce a la actividad cognoscitiva; se expresa también como sujeto que quiere, como sujeto que ama. Y ahora debemos ver cómo se realiza, en el contexto de esta

actividad espiritual, la dialéctica finitud-trascendencia.

Entre el conocer y el querer hay una diferencia esencial: mientras el conocer termina en el cognoscente, el querer termina en lo querido. «Así como el conocer es un participar del alma en el ser del ente, en signo *formal objetivo*, el querer es un participar del alma en un sentido subjetivo *real*: aquél es un acercarse al ser para comprenderlo con la esencia o naturaleza, éste, en cambio, es un tender hacia el ente para poseerlo en cuanto tiene el *ser*, es decir, en su realidad efectiva» (C. Fabro, *Introduzione a S. Tomasso*, Milano 1983, pág. 223-224). Además, el acto del conocer es un acto perfectivo del cognoscente en cuanto hace presente *en* él lo conocido; el acto de querer es un acto perfectivo del que quiere en cuanto le hace tender *hacia* lo querido. Como se ve, la actividad volitiva está dotada de una trascendencia que podríamos llamar a la segunda potencia. Y es ésta la razón por la que, cuando se trata de «objetos» superiores al hombre, vale más el amarlos que el conocerlos.

Sin embargo, —como había ya pensado en rigor Aristóteles— existen *tres modos* fundamentales de querer un objeto. Podemos querer un objeto porque *nos es útil*, porque *nos es agradable*, o simplemente porque es digno de ser querido. Por tanto, los bienes pueden ser útiles o agradables o bienes en sí mismos y por sí mismos. De estos tres modos de querer un bien, sólo el tercero realiza en sentido pleno un trascenderse del sujeto que quiere. En los dos primeros modos se tiene una orientación fundamentalmente *egocéntrica*: el bien en cuestión es querido porque, y en cuanto, sirve de algún modo al sujeto. El último término del acto de la voluntad es en realidad el sujeto. La trascendencia del querer se realiza cuando se quiere un bien *simplemente* porque el bien querido es digno y exige ser querido en sí mismo y por sí mismo.

Pero, ¿existen bienes que sean dignos y que exijan ser queridos en sí y por sí mismos por parte de la persona humana? En el conocimiento que el hombre tiene del mundo ve que hay en él una realidad que es esencialmente *diferente y superior* a todas las demás. Es el ser personal: es la persona humana. Es diferente porque es superior, y es superior porque es diferente. Y la diversidad —superioridad consiste simplemente en esto: la persona humana es un «alguien», no un «algo». Por eso el hombre, en su trascenderse llega a la afirmación de la existencia del Ser subsistente, Creador de toda realidad.

¿Cuál es la reacción adecuada del querer frente a estas dos realidades que el pensamiento hace conocer? ¿Cuál es la reacción «justa»? Sólo puede ser la adecuada a su realidad: la justicia del querer es la

verdad del pensamiento reconocida por la libertad. En el fondo, —como vió profundamente S. Anselmo— la rectitud es la misma en el pensamiento (y se llama verdad) que en la voluntad (y se llama justicia). Es fácil ver que, en relación a la persona humana, no puede ser una actitud adecuada la del que considerándola un bien útil o agradable se sirve de ella, subordinándola a sí mismo. No es adecuada porque no es conforme al *ser* personal, que no se mide por la verdad de este *ser* conocido por la inteligencia. La única actitud verdadera-justa es la del que reconoce la persona *en* sí misma y *por* sí misma. O —lo que es lo mismo— la del que quiere el bien de la persona *en cuanto* y *porque* es el bien de la persona querida, no el bien de la persona que quiere: el bien de la persona querida, que es su mismo ser personal, ya que el bien de la persona no es otra cosa que su ser-persona (*ens et bonum convertuntur*). Pero, ¿no es ésta la misma definición del amor? ¿No es el amor querer el bien de la persona amada, en cuanto y por que es *su* bien? Llegamos así a la conclusión de que la trascendencia del hombre se realiza *en el amor* definido así: el acto *estático* es el acto del amor.

En relación a Dios, la única actitud adecuada a su Bondad es la del que reconoce que El es, que El es el Ser, y que nosotros somos el no-ser. «Adoro Te devote... tibi se cor meum *totum* subicit, quia te contemplans totum deficit»: esta oración de Santo Tomás expresa perfectamente la actitud justa de la creatura ante el Creador. Es la actitud de la *adoración pura*. Y mirándolo bien, en el acto de adoración, el hombre llega al vértice de su trascenderse: el acto más perfectamente ex-tático es el acto de adoración. En efecto, en y con este acto el hombre alcanza, del modo más perfecto que le permite su naturaleza de espíritu creado, el Trascendente, el *Ex-cedens ipsum subsistens*, y el acto de adoración con el que lo alcanza es el *excessus* supremo del espíritu creado.

4. ¿Existe una relación entre el conocer y el querer en cuanto actos —que hemos considerado hasta ahora separadamente— en los que se realiza la trascendencia del hombre?.

Si volvemos de nuevo un momento a la reflexión sobre el acto del querer, vemos que el acto de querer que realiza más perfectamente la trascendencia del sujeto radica profundamente en la trascendencia del conocer. La trascendencia del conocer, como ya hemos visto, consiste esencialmente en el hecho de que se realiza una presencia del otro *en cuanto otro* en el sujeto que conoce. En y mediante el acto cognoscitivo; el ser del otro se hace presente al sujeto que conoce: en esto consiste la *verdad* de nuestro conocimiento. «Esse rei, non veritas, eius,

causat veritatem intellectus» (I, 61,1 ad 3), y además «*ipsum esse est causa veritatis secundum quod est in cognitione intellectus*» (*In I Sent.* 19,5,1). La verdad es por su naturaleza «desinteresada»: consiste en este adecuarse de la razón al ser, en este hacerse presente intencionalmente el ser de la cosa (conocida). El sujeto verdaderamente pone entre paréntesis sus intereses, sus gustos. En el acto cognoscitivo está ya presente un acto de la voluntad que no subordina a sí al objeto: lo deja ser. Y, por otra parte, el acto puro de la voluntad es posible sólo porque el sujeto conoce el ser del objeto como es en sí mismo y por sí mismo.

En este contexto de «cooperación» profunda de inteligencia y voluntad, podemos tener una visión sintética de la trascendencia del hombre: de la trascendencia que alcanza su vértice en el acto del amor y en el acto de adoración.

La persona humana es sujeto que se trasciende a sí mismo porque, y en cuanto, está en la verdad del conocimiento y en la justicia del querer. Es verdadera en cuanto es justa, y es justa en cuanto es verdadera.

Esta recíproca inhabitación de verdad y de justicia alcanza su vértice en la verdad-justicia que se da en la relación del hombre con Dios. Y se desvela sobre todo en las relaciones con Dios.

La búsqueda de Dios con el intelecto es también esencialmente búsqueda de amor y decisión de libertad. Búsqueda del mismo Ser Subsistente como fundamento necesario del ser del ente, único objeto connatural a la inteligencia humana. Decisión de la voluntad de ir más allá del ser del ente para encontrar el Fundamento —Verdad y Bien esenciales— sobre los que fundar su mismo ser y salvarse de su fragilidad ontológica constitucional, debida a su finitud.

5. Pero en esta síntesis de trascendencia y finitud, que sólo se puede tener en el acto *sintético* por excelencia del amor y de la adoración, se inscribe un drama. La síntesis tiene una dimensión esencialmente dramática, como han comprendido todos los grandes maestros de humanidad. Quiero describir ahora brevemente los momentos esenciales de este drama, comenzando por lo que se percibe más inmediatamente.

Ya hemos dicho que la trascendencia del espíritu humano no se acaba en y con el acto del conocimiento, si a ese acto —en él— no se añade la decisión de la libertad. Aquí está el primer acto del drama de la finitud y trascendencia humanas.

La coherencia entre pensar y querer (decidir, elegir) no es natural,

no viene exigida: ella misma es una decisión de la libertad, aunque es una decisión vinculada a la verdad conocida. Pero vayamos con orden. ¿Cuál es la «forma» con la que la verdad conocida apela a la libertad del sujeto que conoce?, ¿cómo provoca la respuesta de la libertad? En la «forma», en el «modo» del *deber*, es decir, de una exigencia incondicionada y absoluta. La inteligencia conoce que la persona no es un «algo», sino un «alguien»: el ser de la persona es lo que causa la verdad en la inteligencia humana. Y, en el mismo momento, la inteligencia dice: «debo querer a la persona en sí misma y por sí misma»; en cuanto que ve que sólo este modo de querer a la persona (es decir, en sí misma y por sí misma) es el adecuado al ser (conocido) de la persona. Analicemos atentamente este acto espiritual: «mi juicio dice: debes amar a la persona». Se trata de un acto del sujeto que conoce, pero, al mismo tiempo, este acto —es decir, este juicio— es precisamente *juicio*, es decir, *conocimiento* y en cuanto tal es el instrumento, por decirlo así, a través del cual el sujeto conoce y expresa una *verdad independiente del sujeto*, que en nuestro caso es la verdad sobre la bondad de la persona (*veritas est in iudicio*). «Esta verdad está frente al sujeto como llamándole a reconocer lo que la persona es en su dignidad. Se manifiesta en forma de un imperativo categórico de amar a la persona. De un imperativo que se dirige al sujeto en nombre de la verdad transobjetiva de la persona y que exige un compromiso de la libertad y una afirmación conforme a la verdad. Tal imperativo vincula la libertad del sujeto» (T. Styczen). ¿Cuál es la naturaleza de esta vinculación de la libertad a la verdad? El vínculo consiste en que la libertad se encuentra en la necesidad de elegir *pro* o *contra* la verdad. La verdad del juicio, la verdad del ser precede a la libertad (*bonum praesupponit verum*) que, de cualquier modo que actúe, actuará confirmando con su decisión, o negando la verdad conocida. Lo que equivale a decir: actuará bien o mal. La libertad del sujeto se sitúa en la necesidad de actuar bien o mal. No puede colocarse más allá del bien o del mal, porque el rechazo de actuar, o la neutralidad, es ya una elección.

Pero la libertad del hombre consiste en no estar obligado a elegir lo que debe elegir, es decir, en poder elegir también lo que no debe elegir: no en poder abstenerse de la elección. Cuando la persona humana escoge en su libertad, confirma con su elección la verdad sobre el hombre y ama a la persona y la verdad acerca de Dios, y adora al Señor, y a El sólo sirve, entonces es verdaderamente libre, se somete sólo a la verdad de su juicio: es *ella misma* en el momento en que se trasciende en el acto de amor y de adoración. Cuando la persona no acoge la llamada de la verdad, significa que ha renunciado a

autogobernarse: se ha convertido en esclava, o, mejor dicho, *se ha hecho* esclava, se ha alienado a sí misma y se ha perdido como persona: con su libertad ha negado lo que ha conocido. En la persona se ha introducido una división radical, porque el yo ha elegido negar al yo, en el mismo momento en que quería afirmarlo.

Pero, ¿qué es lo que sucede realmente? El hombre, con una decisión contraria a la verdad, se realiza a sí mismo en el error: es su mismo ser lo que está equivocado, lo que es mentira: mentira en el ser. Y ya no puede liberarse de esta situación.

¡He aquí al hombre! En su finitud-trascendencia lleva inscrita en sí mismo esta trágica posibilidad: en su trascenderse puede cerrarse en sí, negándose a sí mismo.

¡He aquí al hombre! Esta trágica posibilidad no es sólo algo posible: la experimentamos cada día. «Video meliora proboque, deteriora sequor».

¡He aquí al hombre! Esta actuación se refiere al ser de la persona y no solamente al acto malo, y de ella el hombre ya no es capaz de librarse. Para salir de ahí sería necesaria una «nueva creación» que devolviera al hombre al estado de verdad y justicia. Pero, ¿quién puede volvernos a crear sino perdonándonos el pecado? Pero, ¿quién puede perdonar el pecado sino Dios mismo? Y Dios, ¿está dispuesto al perdón? Una vez más el hombre no puede sino clamar con una invocación: «crea en mí, oh Dios, un corazón nuevo». Sin saber si Dios acogerá esta invocación.

6. Pero hay otro acto de este drama implicado en la dialéctica finitud-trascendencia todavía más profundo y enigmático.

En el acto de conocimiento, de amor, de adoración con que la persona se trasciende a sí misma y es ella misma, descubre —al menos de manera concomitante a estos actos— la verdadera naturaleza de su más profundo «sí mismo». Estos actos le testifican irrefutablemente la independencia en el ser (del principio del que emanan) del cuerpo en el que la persona subsiste. Dicho principio es inmortal porque es espiritual.

Por otra parte, como ya hemos dicho, el hombre no se reduce exhaustivamente a su espíritu; es también su cuerpo. Y el cuerpo muere. Y entonces, ¿qué decir? Es cierto que un espíritu humano separado de su cuerpo no es la persona humana, porque la noción de persona es esencialmente la noción de un todo completo y perfecto. El cuerpo es parte integrante de este todo humano y el espíritu no es más que una parte de este todo: pero el cuerpo muere. Y entonces, en

una palabra, está, la persona humana como tal, destinada a la muerte? La constatación de dos hechos incontrovertibles nos llevaría a una respuesta afirmativa. La unidad sustancial del hombre, y la muerte del cuerpo a la que se opone un deseo de inmortalidad, una exigencia que se refiere al hombre como tal. A una respuesta negativa nos llevaría esta misma aspiración, pero se opone a la constatación hecha anteriormente.

Podría haber una solución. Respecto a la omnipotencia divina no es imposible concebir una futura restauración de la unidad humana, cierta milagrosa reasunción del cuerpo por medio del espíritu. Pero el hombre sólo puede concebir esta posibilidad, y cerrarse en su silencio hecho de esperanza, de espera, de invocación. La invocación y la espera de un Amor Omnipotente que no sólo pueda —como omnipotente— sino que quiera —como Amor— perdonar nuestro pecado y darnos la vida inmortal.

Detengamos ahora nuestra reflexión para comprobar los resultados conseguidos en nuestra meditación sobre la finitud y la trascendencia del hombre. En definitiva, se puede resumir de este modo: el hombre se acaba en una invocación, la invocación de un salvador, o mejor, de Dios que le salve del peligro del mal moral (posibilidad siempre inscrita en su libertad) y de la muerte a la que está destinado naturalmente. En última instancia el hombre es esta invocación. Pero él no sabe si esta invocación es aceptada. El Dios, que él naturalmente conoce, es conocido indirectamente: su rostro no se le muestra. Y entonces, ¿la trascendencia del hombre, en cuanto trascendencia de un ser finito, es la búsqueda permanente de este Rostro sin poderlo encontrar hasta que la muerte ponga fin a la persona humana?.

7. La Revelación cristiana es la respuesta a esta pregunta que el hombre se plantea a sí mismo sobre sí mismo: Dios se muestra, se da a conocer, viniendo a este mundo, como Dios que salva: que recrea al hombre —perdonándolo— y le da la vida eterna. A la luz de esta Revelación, la reflexión sobre la finitud y la trascendencia del hombre debe comenzar de nuevo totalmente.

Se debe comenzar de nuevo a partir de una pregunta: ¿cómo sucede el ingreso de esta Revelación de Dios en el hombre?, ¿cómo Dios que revela se hace presente al hombre que le invoca? Esto sucede con y en el *acto de fe* que es el modo propio —y el único adecuado— de alcanzar el «objeto» del que se trata: el único modo verdadero de conocerlo en Su verdad. Y así, con la fe, la persona humana, —en cuanto sujeto que conoce— se trasciende a sí misma de un modo esencialmente distinto del modo con el que se trasciende a sí

misma con el conocimiento natural. No sólo porque —como habitualmente, y justamente, subraya la teología— el criterio de verdad de este conocimiento es esencialmente diverso, sino también porque el acto de fe exige una decisión de la libertad, con la que la persona humana se confía a sí misma a la Potencia salvífica de Dios: se funda a sí misma, fundándose en el Fundamento de esta Potencia salvífica. (Por eso, la Teología ha enseñado siempre profundamente que la fe está «informada», es decir, es enteramente tal sólo en el acto de la caridad).

Si el acto de fe es el modo con el que Dios, que muestra su Rostro de Amor omnipotente, se hace presente como tal en el espíritu humano, entonces esta presencia es también la respuesta a aquella invocación profunda que surge del ser humano. La fe es la aceptación de esta respuesta. Pero, ¿de qué modo esta presencia es la respuesta? El hombre dirige su petición a Dios mismo —¿Y a quien sino El?— y Dios acoge esta petición y responde a ella: y la respuesta se ha dado al hombre en Jesucristo. La respuesta en síntesis es la siguiente: «Dios ha amado tanto al mundo que le ha dado a su Hijo unigénito, para que quien cree en él no muera, sino que tenga la vida eterna» (Jn 3,16).

Comencemos con advertir que la muerte está puesta en contraposición a la vida eterna, y que, en esta contraposición, la verdad sobre la muerte adquiere una profundidad desconocida a la sola razón. La muerte no es sólo el deshacerse psico-físico de la persona humana, la rotura definitiva de la unidad en la que subsiste la persona humana. En una palabra, un evento natural inexorablemente propio de un ser que está constituido también de materia. La muerte es la «caída» en una situación de ausencia definitiva de Dios, de lejanía de El. De eso deriva, entonces, que la muerte sea el signo y la consecuencia de ese mal moral, cuya posibilidad está inscrita en la finitud del hombre. Y también deriva que la raíz del mal humano, del que la muerte representa la síntesis, esté en la libertad del hombre: en la libertad del hombre que decide no permanecer en la *verdad* de sí mismo, de su relación con las otras personas: en síntesis, de su relación con Dios. La raíz última está en la decisión del hombre de no fundarse en el Fundamento último: de cerrar su trascendencia en lo finito. San Pablo habla de una decisión de tener la verdad esclava de la injusticia. La raíz última es la decisión de la libertad del hombre de avocar a sí la fundación del propio ser. Y el fruto de esta raíz es la muerte.

La respuesta que da Dios («ha dado a su Hijo») va a la raíz del mal humano, para reconducirlo a su verdad original: la vida eterna.

8. *Ir a la raíz* equivale a ir al centro de la persona, a su libertad. Pero, ¿cómo es posible «liberar una libertad»? No ciertamente forzándola: sería una contradicción. ¿cómo, pues, el Hijo de Dios «dado al mundo» llega a la raíz de la libertad humana?

El himno cristológico de la Carta a los Filipenses revela el modo. El se hace humanamente libre, y se hace humanamente libre en la obediencia al Padre. A la libertad del hombre que decide atribuir al hombre la plena autonomía, corresponde la libertad de Dios que decide existir bajo la forma de la obediencia. Y es ésta decisión de Dios la que salva la libertad del hombre. Ya que el Hijo de Dios salva al hombre —esto es lo importante— mediante un acto de su libertad *humana*. Este acto de libertad humana lo realiza el Hijo de Dios en el mismo momento de la separación mortal del Padre en la Cruz. El vive la muerte —la muerte como abandono del Padre— hasta el fondo en el acto de la obediencia. Este acontecimiento de salvación tiene lugar en la raíz de la libertad (de la trascendencia-finitud del hombre) de la persona.

Pero, ¿cómo puede el hombre acceder a este evento? ¿cómo puede tomar parte en él? ¿cómo puede entrar en el «espacio objetivo» de este misterio que tiene dimensiones humano-divinas, sin pararse en el umbral, sino apropiándose hasta el fondo con todo su ser? Esta es la gran pregunta: en definitiva, el único problema verdadero del hombre, de todo hombre.

Querría limitar mi respuesta a algunas reflexiones generales que se encuadran más directamente en la temática de este Congreso, y en la que particularmente se me ha asignado a mí.

No hay ninguna respuesta pensable, no hay ninguna respuesta practicable mientras el pensamiento cristiano siga «jugando» estéticamente —aunque sea bajo la máscara de la solemnidad académica— con un desafío, pienso, sin precedentes en la historia de la humanidad: el desafío lanzado, en el fondo, al mismo Dios Creador, que resonó por primera vez en Masá y Meribá: «Pero ¿está o no está Dios en medio de nosotros?» El desafío de la auto-redención que ha cambiado sustancialmente toda la verdad de la finitud y de la trascendencia del hombre.

El desafío a Dios Creador consiste en atribuir al hombre la paternidad de sí mismo: el hombre creador de sí mismo. La consecuencia es que el hombre se redime a sí mismo. Y, al final, el hombre no tiene que ser redimido.

Volver al hombre a la verdad sobre sí mismo es la primera condición, para que sea pensable el acceso a la Redención, ya que no es pensable esta reconducción sin un redescubrimiento de Dios Creador y Padre; sin descubrir que en el origen está el acto de un amor creador que el inmanentismo no puede pensar; sin descubrir que el Principio sin principio es el Padre: descubrimiento en el que se le muestra que lo humano del hombre, custodiado por el Padre, en su finitud y trascendencia es el valor que rescata y recrea todos los demás valores, en el que se muestra que el hombre se descubre a sí mismo sólo cuando se le anuncia que él es el objeto primario, inalienable, singular, del Amor absoluto de Dios.

